

VÍCTIMAS ALIENÍGENAS

El inmigrante como personaje conceptual

Manuel Delgado
Universitat de Barcelona

1. *El inmigrante como alienígena*

Existe un relato breve de H.P. Lovecraft titulado “La Calle”, publicado originalmente en forma de libro en 1920. El cuento se inicia así: “Esa Calle la crearon hombres fuertes y de honor; hombres buenos y esforzados, de nuestra sangre, llegados de las Islas Bienaventuradas, al otro lado del mar...” Es fácil ver en lo que sigue una suerte de metáfora de la propia historia de Estados Unidos, que encontraba en aquella Calle imaginaria un escenario perfecto en que sintetizar lo que, desde el punto de vista antimoderno de Lovecraft, había sido un proceso de degeneración, una disolución paulatina de los valores fundacionales con que los puritanos fugitivos de Europa habían empezado a levantar la nación allá por el siglo XVII. Entre los primeros signos de su decadencia estuvo la aparición en la Calle de gentes extrañas, torbas, malévolas: “Nuevos rostros aparecieron en la Calle; rostros morenos, siniestros, de ojos furtivos y facciones singulares, cuyos poseedores hablaban exóticas lenguas y trazaban signos de caracteres conocidos y desconocidos sobre la mayoría de las casas anticuadas. Las carretillas atestaban el arroyo. Un hedor sórdido, indefinible, reinaba en el lugar, y adormecía su antiguo espíritu”.¹ Es fácil ver en esa imagen el rechazo de Lovecraft hacia lo que el nativismo racista norteamericano interpretaba como una detestable invasión de inmigrantes de razas y culturas inferiores. Pero lo interesante es cómo uno de los grandes maestros de la literatura de terror del siglo XX incluía a los inmigrantes entre las abominaciones indescriptibles y amorfas que constituían su particular galería de criaturas.

Esa incorporación del Inmigrante al bestiario maléfico lovecraftiano – junto a Azathoth, Shoggoths, Tsathoggua, el Gran Cthulhu y otros innombrables – no debería sorprender. En las historias de terror, de fantasía o de ciencia-ficción se prodigan todo tipo de monstruosidades físicas o morales –o ambas cosas a la vez– que llegan, procedentes del exterior, al lugar de una determinada sociedad ordenada con el fin de desbaratarla, subvertirla o desolarla. Esos engendros pueden provenir de países remotos y exóticos –reales o imaginarios–, del universo exterior, del más allá o del submundo, pero siempre encarnan lo Extraño Absoluto, el Extranjero Total, que, de pronto, bruscamente o de manera sibilina, irrumpe en el cosmos social para que en su seno actúen todo tipo de energías caóticas y disolventes. Drácula, King Kong, la Momia, Godzilla, Freddy Kruger y todo tipo de zombies, fantasmas, sectas, demonios o extraterrestres, un inmensa galería de entes crueles y devastadores –solos o en ejército– vulneran las fronteras que nos protegen de una lontananza siem-

¹ De la traducción de H.P. Lovecraft, “La Calle”, en *El clérigo malvado y otros relatos* (Madrid: Alianza, 1986).

pre amenazante. Aunque acaso sea Alien el personaje que mejor y más explícitamente –*alien* es un anglicismo que, como se sabe, significa “ajeno”– resume ese horror viviente que ha irrumpido a la fuerza o se ha infiltrado poco a poco en nuestro mundo para destruirlo o someterlo.

Así pues, nada extraño que en el estremecedor panteón lovecraftiano el inmigrante y el monstruo se confundan. No sólo porque buena parte de nuestros monstruos son inmigrantes –es decir, entes que arriban de otro país, de otra galaxia, de otra dimensión–, sino porque los inmigrantes no dejan de ser pensados y percibidos como deformidades hiperpeligrosas en las que se hace real la pesadilla del protagonista de “Invasion of the Body Snatchers”, la mítica película de Donald Siegel del 1956, al que escuchamos gritarle a un mundo incrédulo: “¡Ya están aquí! ¡Los tenemos entre nosotros!”.² Al fin y al cabo los inmigrantes son alienígenas: *alienigēna*, quiere decir, en latín, “nacido en otro sitio”, y no en vano la primera acepción que recoge el Diccionario de la Real Academia española para “alienígena” lo convierte en sinónimo de “extranjero”. Su percepción pueden ser la de una corporeidad inquietante que ha irrumpido de manera ilegítima en los escenarios de nuestra vida de cada día, en espacios compartidos en los que nos topamos con ellos y ellas, con un aspecto fenotípico al que se encuentran asociados todo tipo de lugares comunes, en la mayoría de casos cargados de implicaciones negativas. Son los y las inmigrantes: hombres, mujeres, niños y niñas hipervisibilizados, puesto que resulta imposible no reparar en ellos y ellas, muchas veces de manera no muy distinta a como hacía Lovecraft en su cuento, es decir contemplándolos agitándose inquietantes en esa Calle que son todas las calles, todas las plazas, todos los parques, todos los transportes públicos, etc., como el signo inequívoco del peligro inminente que todas las ideologías xenófobas –es decir alienóforas– presumen que implica su presencia en nuestros paisajes cotidianos.

Cabría añadir un matiz a lo dicho. Es cierto que en tanto que alienígena, el inmigrante puede ser imaginado como criatura que trae consigo todo lo que de temido existe en los mundos exteriores que nos circundan asediándonos. Pero esa misma condición es la que lo puede convertir también en un portador de todo tipo de esperanzas de renovación o cambio. En eso consiste la ambigüedad no sólo estructural, sino incluso estructuradora del monstruo, y también de su pariente conceptual, el inmigrante. La mitificación que el antirracismo conmemorativo y trivializado hace del inmigrante, la manera como lo convierte en una especie de héroe civilizador que trae consigo virtudes de autenticidad modélica, es de esa misma naturaleza que la que, en ciertos relatos, ve en el monstruo la expresión física de un bondad y una verdad que los “normales” han perdido. El ser exterior que ha llegado hasta aquí es en quien se puede reconocer la posibilidad de una superación del presente, una mejora, incluso una liberación. Para el xenófobo, el inmigrante es el agente externo indeseable que desencadena la alteración o la enajenación de un orden deseado, pero el antirracista no deja de pensar en términos parecidos, aunque sea invirtiéndolos, haciendo de su alterofilia la expresión de un deseo de que la intrusión del extraño sea el germen para una transformación, incluso una redención moral de

² Sobre la analogía entre inmigrantes y extraterrestres, no es casual que los protagonistas de “Men in black” (1997) sean agentes de una unidad especial de la policía de inmigración, o que “Alien Nation” (1988) imagine un futuro en el que los extraterrestres se han incorporado a la sociedad terrícola y conviven con sus habitantes originales, son mostrados protagonizando conflictos tipificables como “étnicos”.

la sociedad. Nuestro repertorio de monstruos y otros alienígenas imaginados no dejaría de proveernos de un buen puñado de ejemplos de cómo, en paralelo a como ocurre con el inmigrante, también en ellos se pueden depositar las esperanzas de una salvación individual o colectiva. En el fondo, el extraño que hemos visto aparecer entre nosotros es la prueba viviente de que no sólo, como proclama el lema antiglobalización, “otro mundo es posible”, sino que ese mundo de algún modo *ya está aquí*.³

2. Cuerpos extraños

Se podrían, a partir de ahí, desarrollar dos presunciones ya apuntadas antes en otros sitios. Una de ellas tiene que ver con la cuestión que se acaba de anotar: la manera como ciertas personas provenientes de países más pobres que han venido al nuestro a trabajar exhiben un aspecto externo que es ya de por sí un estigma visible. En efecto, la persona “etnificada” es cargada con una cantidad tal de connotaciones peyorativas y descalificadoras que su copresencia en un mismo espacio deviene fuente casi automática de ansiedad, malestar o miedo, pero también a veces de una simpatía que no niega –antes al contrario– su excepcionalidad, todo en consonancia con su estatuto de individuo estigmatizado, en el sentido anotado por Goffman (1988) en su célebre ensayo sobre las identidades deterioradas y difíciles. Es por ello que el inmigrante es objeto de una permanente tarea de focalización que hace inaccesible para él ese derecho a la consideración desafiada que se supone que preside y organiza las relaciones en público, es decir las relaciones con desconocidos en espacios de accesibilidad generalizada (Delgado, 2008). Se supone que el usuario de un espacio de esa naturaleza –lo que se da en llamar *espacio público*– no deja en ningún momento –y aunque sólo sea de soslayo– de conceptualizar y juzgar las acciones y personajes que tiene ante sí o a su alrededor, de los que en condiciones de normalidad sólo espera una mínima inteligibilidad escénica. Ahora bien, todo esto cambia en cuanto en ese espacio en principio regido por la indiferencia hacia aquellos con quienes no se prevé una acción cooperativa inmediata, se detecta la presencia de una persona o un grupo de personas desacreditadas o desacreditables socialmente, como por ejemplo “inmigrantes”, a quienes reconoce como tales a partir de cualidades sensibles inmediatamente perceptibles, suma de rasgos no eurooccidentales y elementos aspectuales que denoten una extracción socioeconómica pobre.⁴

³ Por continuar con ejemplos cinematográficos, una película española expresa de manera especialmente poética esa expectativa que el ser completamente *otro*, que viene de un exterior absoluto, encarna. Lo hace, además, explicitando la equivalencia entre un monstruo procedente de otro mundo –Frankenstein y el universo fantástico que exhibe en sus pantallas un cine ambulante en la Castilla de postguerra– y un maquis fugitivo que llega huyendo de la Guardia Civil. Esa película, tantas veces reconocida, y con razón, como una auténtica obra maestra, es “El espíritu de la colmena”, de Víctor Érice (1973).

⁴ Excelente trabajo el de Nadja Monnet sobre la visibilización de “inmigrantes” en la actividad cotidiana de la Plaza de Catalunya de Barcelona; un ejemplo de cómo se produce la localización de ciertos “diferentes”, a los que se les escamotea el derecho de distanciamiento y reserva y a una distinción clara entre público y privado que los “no-diferentes” pueden reclamar como derecho (Monnet, 2008).

En estos casos, la interacción, aunque sólo sea visual, deviene casi de manera mecánica problemática, puesto que ese desconocido que *está ahí* ya no resulta tan desconocido; pierde su derecho a esa institución que en el espacio público se supone que es el anonimato: ha sido atendido, reconocido, escrutado, detectado, señalado, colocado bajo vigilancia, ubicado en un estado de excepción que absorbe su persona al completo y que está en todo momento activado. Esa problematización de que es objeto su mera presencia no tiene por qué estar justificada por una determinada conducta objetiva, ni por su reputación en tanto que peligro. Su presencia en la calle o la plaza son mucho más que eso: implica una alarma ontológica, puesto que su *estar ahí* es el del Intruso y la del Usurpador, prueba palpable de que el Mundo –el nuestro, por supuesto– ha sido o está siendo invadido por instancias completamente extrañas, por entidades vivas que no sólo vienen de, sino que nos imponen universos incompatibles con el nuestro y el contacto con los cuales habrá de resultarnos altamente perjudicial, cuando no letal. Son, en un sentido una vez más literal, *seres de otro mundo*.⁵

Es ahí donde procede recoger el segundo de los asuntos ya apuntados anteriormente y pendientes de un mayor desarrollo teórico (Delgado, 2002). Allí se teorizaba que la identificación del inmigrante en tanto que tal, lo que le convierte en acreedor de un determinado atributo siempre denegatorio, es que su desviación de la norma se origina en un exceso o en una carencia, una deformidad al fin, que hace de él un ser distorsionado, dislocado, desquiciado, respecto de una normalidad de la que, en última instancia y paradójicamente, él vendría a ser garante. Al inmigrante se le podría aplicar lo que escribiera Claude Kappler en su tratado sobre los monstruos medievales: “La Naturaleza se divierte: el monstruo no constituye, a priori, una negación o una duda del orden que ella ha instaurado, sino la prueba de su poder” (Kappler 1988, p. 18).

Esa premisa –la del foráneo deforme y amenazador como aval de la normalidad– es la que permite traer a colación la vigencia de la famosa digresión sobre el extranjero de Georg Simmel (1977 [1927], en la que el gran sociólogo alemán establecía que éste –el inmigrante en nuestro caso– permitía hacer concebible aquello que siendo ajeno, era reconocido como presente. El extranjero es aquel, sostenía Simmel, que encarna el contrasentido de un ser que está al mismo tiempo cerca y lejos: cerca físicamente, pero lejos moralmente. Un habitante de otro país no es, en tanto permanezca en él, extranjero; lo es, cuando está aquí, en este lugar que no es el suyo, sino el nuestro, argumentará Simmel. Ni que decir tiene que esa virtud del extranjero –alguien que está dentro, pero que no pertenece al adentro; que sintetiza lo que es al mismo tiempo remoto y próximo– en orden a representar todo tipo de peligros externos que se habían conseguido introducir en el seno mismo de la sociedad. Era a partir de ese Simmel, y de la insistencia de los primeros ecólogos urbanos de la Escuela de Chicago en las figuras de la invasión o de la intrusión para referirse a las avenidas migratorias (cf., por ejemplo, Park, 2002 [1939]), que Isaac Joseph (1996) subrayaba cómo la figura actual del inmigrante era ideal para pensar la desorganización social desde dentro, o, lo que es igual, para racionalizar todo un conjunto de signos negativos del presente que, gracias a esa vecindad

⁵ Nada nuevo en tal apreciación. Una espléndida película española, dirigida por Icíar Bollain en 1999, relata la peripecia de dos mujeres dominicanas que llegan a un pueblo alcarreño para casarse con vecinos que las han conocido por correspondencia. Se recordará su título: “Flores de otro mundo”.

de lo completamente externo, podían ser explicadas como consecuencia de su propia presencia contradictoria, lógicamente inaceptable, imposible.

El inmigrante hace real el “más allá está aquí” o el “hay otros mundos, pero están en éste” de los surrealistas. Su ambigüedad topológica –*allí, aquí*– lo acerca a esa figura bien conocida por los antropólogos del ritual que es la del ser liminal: aquél al que se obliga a vivir atrapado durante un cierto periodo –a veces toda su vida; incluso la de sus descendientes– en un territorio indefinido y sin marcas claras, que es el que se imagina extendiéndose entre el lugar del que partió y el lugar al que se dirige y al que nunca acaba de llegar. Como el iniciado en los ritos de paso, el inmigrante es colocado en ese espacio intermedio en el que, como escribía Victor Turner en un texto ya clásico (2005 [1965]), *no es ni una cosa, ni otra*. Como eterno neófito, ya no es lo que era; pero todavía no ha visto reconocido su derecho a ostentar un nuevo estatuto o rango. Ese es, sin duda, el caso del inmigrante, abocado a encarnar una entidad humana en situación de liminalidad crónica: permanentemente *en umbral* –en ese espacio que no es ni dentro ni fuera–, en suspenso, manteniendo una relación en todo momento ambivalente con las mediaciones sociales y las instituciones en que se halla, no obstante, sumergido.

El lenguaje ordinario le reconoce al inmigrante esa condición liminar o fronteriza, aplicada a un ser que no es que esté en una frontera, sino que él mismo es esa frontera que mantiene en todo momento separados y distinguibles el interior y el exterior de ese sistema social del que forma parte, pero en tanto que cuerpo extraño. Al inmigrante –como al adolescente o al amante– se le asigna no por casualidad una participio activo o de presente convertido en sustantivo. Él no es alguien que haya cambiado de sitio, que antes estaba *allí* y ahora está *aquí*, por mucho que lo parezca, sino que es alguien que ya ha partido, pero todavía no le ha sido dado llegar. Está como en una especie de limbo intermedio, moviéndose en su seno hacia nosotros, pero sin arribar del todo. Es percibido conceptualmente como en movimiento, en inestabilidad perpetua, aunque no esté desplazándose, aunque se haya vuelto sedentario. Bien podríamos decir que la ideología que hace del inmigrante un viajero atrapado en ese exterior del que nunca acaba de salir –es decir como alguien ajeno a ese interior en el que está, pero en el que no ha acabado de entrar en realidad– se ha hecho, siempre al pie de la letra, *verbo entre nosotros*. No en vano el participio activo es ese derivado verbal impersonal que denota capacidad de realizar la acción que expresa el verbo del que deriva –*inmigrar*, en este caso– y que, en tanto que tiempo de presente, implica una actualización de esa acción, una y otra vez renovada, la reinstauración de una peregrinación inaugural que nunca culmina, que exige verse una y otra vez repetida, sin alcanzar en ningún caso su destino final: ese ahora y aquí en el que está, pero al que no pertenece.⁶ Eso explica que se reitere una y otra vez ese imposible lógico que es el del inmigrante de “segunda” o “tercera generación”, puesto que la condición anómala de sus padres o abuelos, se ha heredado, a la manera de un pecado original del que no todos conseguirán redimirse.

La analogía entre el inmigrante y el pasajero ritual es lo que trae de nuevo a colación el papel del monstruo y lo monstruoso. En efecto, al teorizar sobre los ritos de paso, Victor Turner subraya el papel que juegan en ellos las representaciones monstruosas, a las que atribuye un papel esencialmente so-

⁶ Sobre el papel ideológico del tiempo en las formas verbales, cf. Criado del Val, 1992.

ciointelectual, por así decirlo, en el sentido de que actuarían a la manera de una especie de mecanismo inductor de pensamiento al presentar los elementos clave de las relaciones sociales descompuestos o alterados, precisamente para resaltar su relevancia. Lo distorsionado o desmesurado permite al neófito distinguir con claridad el valor de unos determinados factores de la realidad social que han sido deconstruidos y reorganizados para la ocasión y que invitan u obligan a especular acerca de todo vínculo social, sea éste empírico o metafórico. O, lo que es igual, la alteración monstruosa de las facciones del orden social actúa a la manera de los espejos cóncavos y convexos del Callejón del Gato, por emplear la figura que proponía Valle-Inclán en su *Luces de Bohemia* para referirse a España en relación a Europa: devuelven una imagen deformada, pero altamente elocuente de los términos en que se produce y desarrolla una determinada estructura social, pero viéndose a sí mismo como su propia parodia, como su caricatura aberrante.

Es todo ello lo que permite contemplar al inmigrante constituyéndose en lo que Turner propone denominar “molécula semántica”, cuya imperfección monstruosa convierte en útil para la conceptualización de esas otras imperfecciones de ese orden social que, a través suyo, se daba a pensar a sí mismo. La excepcionalidad que supone su presencia en el espacio público puede compararse con la de la imperfección clasificatoria que representan los animales detestados en el Levítico, cuya naturaleza maldita resulta, según Mary Douglas (1990 [1970]), de su inadecuación al tipo de especie a la que en principio pertenecen, sobre todo por sus costumbres locomotoras. El extranjero pobre —el inmigrante— es como los animales marinos sin aletas y sin escamas, los terrestres con manos en lugar de patas delanteras o que se arrastran, un especie de estridencia taxonómica que, justo a la luz —o a la sombra, si se prefiere— de su imperfección, era puesto al servicio del ordenamiento sistemático de las ideas, sobre todo a la hora de dilucidar las de perfección o unidad. Y lo mismo podría argüirse siguiendo, en su polémica con Douglas, la interpretación de Dan Sperber (1975) sobre el papel que juegan los animales monstruosos —al igual que los híbridos y perfectos— en determinados dispositivos simbólicos estudiados por la etnozología. En definitiva, el inmigrante permitiría hacer pensable un estado ideal de lo social que él mismo imposibilita, al tiempo que lo valida y avala, puesto que todos los desarreglos, las fragmentaciones, los desórdenes, los desalientos, las descomposiciones, etc. que afecten a la sociedad podrán ser pensados como el resultado contingente de esa presencia anómala e indeseable que él encarna y que urge erradicar o cuanto menos mantener bajo vigilancia.

2. *La doble función del inmigrante*

Es bien conocida la manera como acaso los dos grandes referentes de la antropología social europea abordaron la cuestión de las clasificaciones totémicas y el papel privilegiado que en ellas merecían determinados animales o vegetales. Como se sabe, Radcliffe-Brown había defendido que las especies totémicas alcanzaban su rango por la contribución estratégica que hacían al mantenimiento de la estabilidad social, aunque fuera por razones tan elementa-

les como las alimenticias. Es decir, el privilegio de que gozaban unas y no otras especies naturales en la taxonomía totémica y el trato ritual que imponían se correspondían con la contribución que cabía atribuirles al sostenimiento del orden social, aunque fuera a través de su papel en la dieta básica de la que esa comunidad que los totemizaba dependía (Radcliffe-Brown, 1996 [1929]). Frente a esa presunción, Lévi-Strauss sostuvo que los animales totémicos lo eran más bien por el papel que jugaban en tanto que operadores simbólicos, adaptados de la observación del entorno para fines especulativos, es decir como objetos a disposición de un pensamiento que los empleaba para determinadas operaciones conceptuales, como podrían ser las de hacer concebible el paso de la naturaleza a la cultura, por ejemplo. Así, si desde la perspectiva del estructural-funcionalismo los elementos de la naturaleza vegetales totémicos eran “buenos para comer”, la interpretación estructuralista los reconocía esencialmente como “buenos para pensar” (Lévi-Strauss, 1980 [1965], p. 162).

Ambas posturas pertenecen igualmente a la herencia teórica de Émile Durkheim, aunque una de ellas –la estructural-funcionalista de Radcliffe-Brown– lo fuera a sus énfasis más sociologistas –los que encontraron su culminación en *Las formas elementales de la vida religiosa*–, mientras la segunda –la estructuralista de Lévi-Strauss– llevara hasta sus últimas consecuencias alguna de las intuiciones intelectualistas contenidas en otro texto no menos clásico del maestro francés: “Sobre algunas formas primitivas de clasificación”, escrito conjuntamente en 1902 –y no es nada casual– con su sobrino y ya entonces discípulo aventajado Marcel Mauss. Por decirlo de otro modo, la función que algo –lo que fuere– cumple al servicio de la preservación y la perduración de una organización de la sociedad no es incompatible con las tareas que le asigna a esa misma entidad la actividad reflexiva del ser humano en orden a hacer inteligible el mundo en que vive.

Es ahí donde contrastan dos acepciones del término *función*. Una entidad dada puede cumplir una función en el sentido organicista –el que adopta Radcliffe-Brown–, es decir en el de la tarea productiva y dinámica que un órgano dado lleva a cabo al servicio del buen funcionamiento de una determinada morfología estructural. Pero también puede cumplir una función en el sentido lógico-matemático, es decir como relación entre variables mutuamente dependientes en el plano formal. Es en ese último sentido que Lévi-Strauss puede hablar de “función simbólica”, adoptando ese valor de la glosemática, que lo entendería en tanto que equivalente de la función semiótica o capacidad que un signo tiene de expresar un contenido inicialmente amorfo que le es externo, pero del que acaba siendo solidario (Hjelmslev, 1971 [1943], pp. 73-74). No es cosa de detenerse en la génesis de la idea de función simbólica, tal y como ha sido planteada desde la antropología estructural.⁷ Digamos, sólo, que ésta remite a un determinado tipo de operaciones cuya labor, ejercida desde el inconsciente, es la de imponer formas dadas a contenidos cualesquiera, con el

⁷ En realidad, Lévi-Strauss incluye el valor teórico *función simbólica* en pocos momentos de su obra. Hay referencias en los capítulos I, IX y X de *Antropología estructural*, que corresponden a textos publicados originalmente entre 1949 y 1951 (Lévi-Strauss, 1987, p. 68, 210 y 226). La noción sólo la retomará Lévi-Strauss veinte años más tarde, en el “Finale” del cuarto volumen de sus *Mitológicas*, *El hombre desnudo*, y lo hará para mencionar cómo la beatitud que nos produce la risa es el premio que recibe nuestra conciencia de haber visto satisfecha dicha función simbólica, mientras que lo contrario de la risa sería entonces la angustia, que es la consecuencia de nuestra incapacidad para conseguirlo (Lévi-Strauss, 1991 [1971], pp. 594-595).

objetivo no de remitir unos hechos a sus causas objetivas, sino más bien de articularlos en una totalidad congruente y significativa, organizarlos de tal manera que el producto final permita integrar datos contradictorios, ordenar experiencias fragmentarias poco o nada formuladas, objetivar sentimientos confusos, etc.

Por supuesto que la función orgánica y la función simbólica no son incompatibles. Un objeto del mundo perceptible puede ser útil, e incluso fundamental, en orden al mantenimiento de una determinada estructura social, gracias a su papel en el plano tecnoecológico y tecnoeconómico, y al mismo tiempo convertirse en un instrumento al servicio de la inteligibilidad de la experiencia. El propio Lévi-Strauss proponía como ejemplo la posibilidad de que en una misma consciencia convivan, de manera no excluyente y hasta complementaria, la atribución de las causas de una guerra a los avatares de un proceso de emancipación nacional y a las maquinaciones de los traficantes de armas, es decir al mismo tiempo a motivaciones de orden simbólico-identitario y estrictamente materiales (Lévi-Strauss, 1987, p. 199).

Así pues, el inmigrante es no sólo pieza fundamental de un sistema de producción basado en la explotación humana o una garantía para el relevo generacional, sino un auténtico *personaje conceptual*, en el sentido que Deleuze y Guattari sugerían para esa noción en su introducción a *Qué es la filosofía*. Un determinado sistema de representación genera, como el filósofo imaginario al que se refieren Deleuze y Guattari, sus propios personajes conceptuales, es decir personalidades mediante las cuales un complejo social puede pensarse a sí mismo como otro, y como otro al que se encarga encarnar sus conceptos más fuertes, o acaso la fuerza misma de sus conceptos principales, vehículos al servicio de la designación no de algo extrínseco, “un ejemplo o una circunstancia empírica, sino una presencia intrínseca al pensamiento, una condición de posibilidad del pensamiento mismo” (Deleuze y Guattari, 1991, p. 9). En tanto que personaje conceptual, el inmigrante representa lo heteronómico, es decir “los otros nombres”, que pueden corresponder no sólo al perfil de quien los concibe y a habla de o con ellos, sino también a su negación o su contrario. Como si el orden social y su autorepresentación encontrará en el inmigrante algo parecido a lo que Nietzsche encontraba en Zarathustra o Platón en Sócrates. Alguien con quien dialogar, aunque fuera, como en nuestro caso, en términos polémicos, es decir con quien imaginarse antagónico e incompatible. Una oportunidad para que, como escribiera Kappler (1986, p. 13) sobre la relación entre monstruos y humanos en la cosmología altomedieval, “el pensamiento confraternice con su enemigo”.

Es a partir de ahí que el inmigrante puede asumir su papel no sólo como garante de la renovación demográfica o mano de obra vulnerabilizada al servicio de una estratégica economía informal, sino también como artefacto simbólico-conceptual. Ello no cuestiona que el llamado “fenómeno de la inmigración” sea sobre todo un fenómeno de explotación, al tiempo que una nueva prueba de la dependencia que las sociedades urbano-industriales tienen con respecto de los contingentes de jóvenes que no pueden dejar de atraer desde afuera; pero sí que contribuye a explicar porqué ese rol objetivo de la inmigración y los inmigrantes en relación con las demandas del mercado laboral y de la lógica demográfica tenga tan poca audiencia, merezca tan escasa relevancia pública, si se lo compara con la que obtienen otros argumentos mucho más etéreos en los medios de comunicación, los discursos institucionales, los pro-

nunciamentos militantes de cualquier signo o las apreciaciones populares. De espaldas a los datos objetivos, vemos primar por encima de todo consideraciones morales que remiten a ese orden del universo que, para bien o para mal, el Inmigrante en funciones de operador simbólico y personaje conceptual pone en cuestión.

Nada hay de incompatible entre la función socioeconómica del inmigrante y aquella otra que lo coloca entre comillas para ponerlo a significar. Al contrario: la una requiere de la otra. Aceptemos la aseveración que hace Marvin Harris cuando, retomando el debate imaginario entre Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss, nos dice que si ciertos animales son buenos para pensar es porque antes han sido declarados buenos para comer, o, como él plantea, presentan una relación coste-beneficio práctico más favorable (Harris, 1985, p. 15). Trasladando ese punto de vista a nuestro terreno, podremos afirmar que si han venido miles de extranjeros a vivir entre nosotros no es para ponerse a disposición de nuestra especulación reflexiva, sino para atender requerimientos materiales hegemónicos de la sociedad que les recibe. Pero tales requerimientos, basados en la inferiorización masiva de una mano de obra barata, no pueden ser satisfechos sin un conjunto previo o paralelo de operaciones retóricas que han hecho de cada asalariado foráneo un *inmigrante*, esa figura que no tiene nada de objetiva, sino que resulta y depende de un proceso de construcción política, mediática y también popular que lo convierte en leyenda, que lo mixtifica para reconocer en él nuevas versiones de viejas figuras mitológicas, que son siempre variantes de la del “enigma venido de otro mundo”, por evocar el título español de un mítico film de serie B de los años 50. Es a través de esa transfiguración que el extranjero explotado pasa a ser el nuevo Gran Forastero: amenaza o esperanza, pero siempre alguien a quien controlar, perseguir, proteger o de quien esperar, pero nunca como lo que es, sino como lo que se imagina que es, que siempre es mucho más y *otra cosa*.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama. 1993. ISBN 84-3391-364-6

DELGADO, Manuel. “La ciudad anterior. Mito, memoria e inmigración”. En: FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio, ed., *Integración social y cultural*, A Coruña: Universidad de A Coruña/Ministerio de Educación y Ciencia, 2002. P. 155-175. ISBN 84-9749-048-7.

– “Marca y territorio. Sobre la hipervisibilidad de los inmigrantes en espacios públicos urbanos”. En: GARCÍA ROCA, Joaquín, y LACOMBA, Joan, eds., *La inmigración en la sociedad española. Una radiografía multidisciplinar*, Barcelona: Bellaterra. 2008, P. 351-362. ISBN 978-84-7290-407-1

CRIADO DEL VAL, Manuel. *La imagen del tiempo: verbo y relatividad*. Madrid: Istmo, 1992. ISBN 84-7090-259-8.

DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro*, Madrid: Siglo XXI. “Las abominaciones del Levítico”. 1991 [1970]. P. 42-60. ISBN 84-3230-115-9.

GOFFMAN, Erving. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998 [1963]. ISBN 956-518-016-2.

HARRIS, Marvin. *Bueno para comer*, Madrid: Alianza Editorial, 1985. ISBN 84-206-9594-7.

HJELMSLEV, Louis. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid: Gredos. 1971 [1943]. ISBN 84-2490-581-4.

KAPPLER, Claude. *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid: Akal, 1986. ISBN 84-7600-140-1

JOSEPH, Isaac. "Le migrant comme tout venant". En: DELGADO, Manuel. *Ciutat i immigració*, Barcelona: CCCB, 1997. P. 117-188. ISBN 84-88811-29-2.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós, 1987. ISBN 84-7509-449-5.

– *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Madrid: Siglo XXI, 1991. ISBN 968-23-0708-2.

MONNET, Nadja. 2007. "¿Cómo contemplar la diversidad en el análisis del pulso de la Plaza de Catalunya de Barcelona?". En: SANTAMARÍA, Enrique, ed., *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. Barcelona: Anthropos, 2008. P. 199-216. ISBN 978-84-7658-857-4

PARK, Robert Ezra. "La naturaleza de las relaciones raciales". En: TERRÉN, Eduardo. *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*. Barcelona: Anthropos, 1992 [1939]. P. 104-143.

SIMMEL, Georg. 1977 [1927]. *Sociología 2*, Madrid: Revista de Occidente.

SPERBER, Dan. "Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?", *L'homme*, Vol. XV/2 (abril-junio 1975). P. 5-34.

TURNER, Victor. *La selva de los símbolos*, Madrid: Siglo XXI, 2005 [1967]. "Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los rites de passage". P. 108-123. ISBN 84-323-0389-5